

 MICHAŁ CHOIŃSKI

Uniwersytet Jagielloński
michal.choinski@uj.edu.pl

STRATEGIE PRZEKŁADU „OBCIĄŻONEGO” KULTUROWO A POLSKI PRZEKŁAD *JONATHAN EDWARDS READER*

Abstract

The Strategies of Culturally Burdened Translation: the Polish Translation of *Jonathan Edwards Reader*

The author discusses the process of translation of *Jonathan Edwards Reader* into Polish. This anthology of sermons, letters, personal writings and philosophical texts by Jonathan Edwards (1703–1758), early modern American theologian and preacher, posed a considerable challenge to the team of translators because of how strongly it is immersed in the colonial culture. Different lexical and stylistic problems that occurred in the translation process are presented, together with the strategies adopted by the translators to address them.

Key words: Jonathan Edwards, translation strategies, domestication, foreignization

Słowa kluczowe: Jonathan Edwards, strategie przekładowe, udomowienie, egzotyzacja

Wstęp

Refleksje zawarte w tym artykule są wynikiem mojej kilkuletniej pracy nad polskim przekładem *Jonathan Edwards Reader*, antologii tekstów Jonathana Edwardsa, XVIII-wiecznego amerykańskiego kaznodziei i teologa. W skład antologii weszły listy, fragmenty traktatów, kazania, pamiętniki, a także prywatne notatki. Owa różnorodność tłumaczonych tekstów, jak

też ich mocne zakorzenienie w realiach kolonialnej Ameryki sprawiły, że praca nad przekładem *Jonathan Edwards Reader* była dużym wyzwaniem, a trzyosobowy zespół tłumaczy musiał wypracować szereg strategii radzenia sobie z piętrzącymi się problemami. Konieczne było nieustanne lawirowanie między potrzebą przybliżenia polskim czytelnikom świata kaznodziei a próbą zachowania jego specyficznej obcości. Omówione w artykule trudności tłumaczeniowe oraz sposoby ich rozwiązywania stanowią więc niejako studium przekładu tekstów oddzielonych od odbiorców tłumaczenia znaczącymi barierami światopoglądowymi, historycznymi i kulturowymi, zaś analiza decyzji podjętych przez tłumaczy pozwala zrozumieć, jak ważna w przekładzie jest sztuka kompromisu.

Jonathan Edwards – kaznodzieja, filozof, teolog

Znajomość kolei życia Jonathana Edwardsa i historii jego zaangażowania w publiczną debatę o religii w koloniach jest kluczowa dla pełnego zrozumienia jego tekstów. Edwards urodził się w 1703 roku w Nowej Anglii. Jego ojciec Timothy Edwards i dziadek Salomon Stoddard byli znanymi kaznodziejami. Młody Jonathan ukończył uniwersytet w Yale i poszedł w ich ślady, obejmując opiekę nad miastem Northampton – jedną z największych kongregacji w Nowej Anglii. Jako nastolatek przejawiał żywe zainteresowanie teologią, lecz także biologią i fizyką. Bacznie obserwował otaczający go świat i już w młodym wieku publikował swoje spostrzeżenia i refleksje. Zawsze jednak odnosił wiedzę ścisłą do religii, swojego głównego powołania, w zjawiskach naturalnych i zachowaniu zwierząt widział bowiem przejawy harmonii i piękna, które swój początek miały w Bogu.

Poglądy teologiczne Edwardsa miały charakter konserwatywny. W swoich pracach konsekwentnie bronił ortodoksji kalwińskiej, dowodził predestynacji i podkreślał całkowitą zależność człowieka od woli Bożej. Był zwolennikiem rewiwalizmu i odegrał istotną rolę w Wielkim Przebudzeniu (*Great Awakening*, 1739–1743) – ruchu religijnym propagującym emocjonalną religię, którego inicjatorzy, „wędrowni” kaznodzieje przemierzający się na ogół z jednej kongregacji do drugiej, starali się nawrócić słuchaczy i sprawić, by ci „narodzili się” na nowo w wierze. Kaznodzieje okresu Wielkiego Przebudzenia opowiadali się za ortodoksyjnymi ideami kalwińskimi, a jednocześnie wprowadzali innowacyjne metody retoryczne i kładli nacisk na emocjonalny przekaz z ambony. Na ich kazania przychodziły kilkunastotysięczne tłumy,

w samym ruchu zaś często dostrzega się dzisiaj źródło postaw obywatelskich, które miały zasadnicze znaczenie dla amerykańskiej wojny o niepodległość (Heimert 1966, Mahaffey 2011). Wędrowni kaznodzieje rewiwalistyczni położyli podwaliny pod współczesny ewangelikalizm, korzystając z pionierskich metod promocji i wczesnych środków masowego przekazu, takich jak prasa (Kidd 2007).

Edwards przyjął rolę teologicznego mecenasa ruchu i rzecznika idei propagowanych przez jego członków, zwanych Nowymi Światłami (*New Lights*). W okresie Wielkiego Przebudzenia wielokrotnie brał udział w publicznych debatach nad zasadnością założeń teologicznych tego ruchu, pisał też liczne teksty, w których bronił koncepcji „emocjonalnej” religii przed krytyką ze strony Starych Światł (*Old Lights*) – grupy mniej ortodoksyjnych kaznodziejów, którzy podkreślali racjonalność doznań religijnych i w duchu arminiańskim optowali za mniej bezkompromisowym rozumieniem doktryny predestynacji.

Edwards pisał o sobie, że nie jest wybitnym mówcą, nie potrafi porwać publiczności i oczarować jej płomiennym *sermo*, jak czynił to na przykład jego przyjaciel George Whiefield, który poruszał wielotysięczne tłumy, wkomponowując w kazania elementy przedstawienia teatralnego (Choiński 2012). Edwards przemawiał z ambony, czytając z kartki, nie używał gestów ani nie modulował głosu. Siła jego tekstów tkwiła nie w ostrej homiletyce „ognia i siarki”, z którą bywa kojarzony, ale w precyzyjnej i kreatywnej argumentacji oraz organizacji myśli. Jak pisze John Turnbull, Edwards miał „homiletyczny dar struktury”¹ (1958: 107), a jego kazania nosiły znamię analitycznego geniuszu. Nic dziwnego, że zdaniem Oli Winslow widać w nich doskonale „symetrię, porządek i plan” (1940: 136). Ową harmonijną strukturę wypowiedzi łączył Edwards z bogactwem zaczerpniętych z Pisma Świętego figur i tropów oraz głębią myśli teologicznej. Wybrane kazania jego autorstwa, na przykład *God Glorified* czy *Sinners in the Hands of an Angry God*, stały się symbolem kolonialnego purytyzmu w Ameryce i na stałe weszły do kanonu literatury amerykańskiej.

Parę lat po Wielkim Przebudzeniu stosunki Edwardsa z mieszkańcami Northampton znacznie się pogorszyły. Kaznodzieja narzucał społeczności wiernych swoje ortodoksyjne poglądy i nie dopuszczał do sakramentu eucharystii osób, które nie wykazywały wyraźnych objawów nawrócenia i pobożności. Wierni niechętnie tolerowali tę sytuację, kiedy więc Edwards

¹ Wszystkie cytaty z anglojęzycznych źródeł w tłumaczeniu autora artykułu.

publicznie odczytał z ambony nazwiska chłopców, których przyłapano na lekturze przewodnika dla położnych, książki o wątpliwym statusie moralnym, kongregacja szybko zagłosowała za jego usunięciem z stanowiska pastora Northampton. Edwards musiał się przeprowadzić z liczną rodziną do niewielkiego Stockbridge w stanie Massachusetts, gdzie podjął pracę misjonarza wśród Indian.

Praca misjonarska okazała się dla kaznodziei niezwykle trudnym zadaniem, nie tylko ze względu na bariery językowo-kulturowe, z którymi się zmagał w kontaktach z rdzennymi mieszkańcami tych okolic, ale również przez to, że jego konserwatywne poglądy przysparzały mu wielu wrogów wśród białych mieszkańców Stockbridge. Jednocześnie okres „wygnania” w Stockbridge dał Edwardsowi szansę na dokończenie pracy nad jego najsłynniejszymi dziełami teologicznymi, między innymi traktatem *Freedom of Will* (opublikowanym w roku 1754). W tekście tym Edwards przyjął kalwińskie ujęcie idei wolnej woli, podkreślając, że ludzka wola nie jest niezależna i samostanowiąca, a nasze życie bezwzględnie podlega dyktatowi woli Bożej.

W 1757 roku zaoferowano Edwardsowi posadę rektora college’u New Jersey – późniejszego uniwersytetu w Princeton. Propozycja ta wydawała się naturalna, ponieważ w tym czasie konserwatywne środowiska teologiczne darzyły już Edwardsa dużym szacunkiem. Bez wątpienia ta oferta była dla niego nobilitacją po upokarzającym usunięciu go z Northampton i po uciążliwej misji w Stockbridge. Po przyjeździe do Princeton Edwards niedługo jednak piastował prestiżową funkcję. Propagując ideę nowoczesnej prewencji chorób, poddał się szczepieniu, a w jego wyniku rozchorował się i zmarł na ospę prawdziwą, przed którą chciał uchronić społeczność uniwersytecką.

Swoim życiem i twórczością Edwards dał wyraz czasom, w których żył. Jego teksty tworzą ciekawy obraz świata osiemnastowiecznych kolonii amerykańskich, uświadamiający rolę religii w kształtowaniu amerykańskiej tożsamości narodowej. Do czasu publikacji prac Perry’ego Millera w latach 40. XX wieku (m.in. Miller 1949) uważano Edwardsa niemal wyłącznie za nieustępliwego konserwatystę i ortodoksyjnego purytańskiego teologa, którego kazania stanowią klasyczne przykłady retoryki „ognia i siarki”. Dopiero ostatnie półwiecze przyniosło zmianę w postrzeganiu jego osoby i swoisty renesans studiów nad jego myślą. Obecnie znaczenie Edwardsa dla protestantyzmu w Ameryce jest niepodważalne, a komentatorzy podkreślają szeroki zakres jego zainteresowań i wszechstronność myśli, która obejmowała rozmaite zagadnienia, od ontologii przez epistemologię, teologię, etykę i hermeneutykę biblijną, do estetyki.

Projekt tłumaczenia *Jonathan Edwards Reader*

Bogaty i różnorodny dorobek Edwardsa obejmuje listy, traktaty, pamiętniki, notatki, komentarze biblijne, eseje i przede wszystkim kazania. Prace nad jego redakcją trwają nieprzerwanie od czterdziestu lat, w trakcie których uniwersytet w Yale wydał kilkadziesiąt tomów pism opatrzonych obfitym komentarzem historyczno-literackim. Od początku było jasne, że przekład całości tego korpusu na język polski byłby z jednej strony niepotrzebny, z drugiej – zbyt czasochłonny. Kenneth Minkema, dyrektor Jonathan Edwards Center Yale, zaproponował więc, by w ramach projektu zainicjowanego w Ewangelikalnej Wyższej Szkole Teologicznej we Wrocławiu przełożyć na język polski podstawowy wybór pism, *Jonathan Edwards Reader*, współredagowany przez niego i dwóch specjalistów z zakresu historii religii w Ameryce, Johna E. Smitha i Harry'ego Stouta. W antologii zawarto zasadniczy kanon tekstów Edwardsa: fragmenty traktatów teologicznych w obronie kalwińskiej ortodoksji, trzy wybrane kazania, refleksje dotyczące grzechu pierworodnego i wolnej woli oraz przegląd pism prywatnych. *Reader* oferuje czytelnikowi nie tylko wybór najważniejszych pism, dając konkretną i reprezentatywną próbkę twórczości Edwardsa, ale też wgląd w jego życie osobiste i poglądy na sprawy religii.

Nad przekładem *Jonathan Edwards Reader* na język polski przez ponad cztery lata pracował zespół, w skład którego weszło trzech tłumaczy: Piotr Kwiatkowski, Michał Choiński i Zuzanna Sierotnik, redaktor główny i konsultant teologiczny Joel Burnell, redaktor Aleksandra Kowal oraz kilku zewnętrznych konsultantów z ośrodków amerykańistycznych w Stanach Zjednoczonych i Niemczech. Zaangażowanie tylu osób okazało się konieczne wobec złożonego charakteru projektu i poziomu trudności tłumaczonych tekstów.

Pracę poprzedziła długa dyskusja nad doбором metod przekładowych. Spójna strategia tłumaczeniowa rozumiana jako „świadoma” technika rozwiązywania problemów związanych z przekładem całości lub fragmentu tekstu na inny język (Loescher 1991: 8) była niezbędnym elementem projektu, zapewniała bowiem konsekwentność decyzji lokalnych oraz spójność zbioru. Oczywiście różnorodność napotkanych trudności wymuszała różnorodność sposobów ich rozwiązywania. Choć nie wszystkie opisane przez Newmarka (1988) techniki tłumaczeniowe, rozłożone w kontinuum między przekładem dosłownym a tłumaczeniem komunikatywnym, znalazły zastosowanie

w tworzeniu polskiej wersji *Jonathan Edwards Reader*, to wypracowane kompromisy przekładowe często łączyły wiele z nich.

Głównym celem tłumaczy było stworzenie przekładu, który umożliwiłby polskim czytelnikom zapoznanie się z myślą Jonathana Edwardsa oraz zdobycie informacji o jego czasach. Umieszczone w antologii teksty są powszechnie dostępne w wersji oryginalnej w bibliotekach, można je też łatwo znaleźć w Internecie, ale wysoki stopień ich skomplikowania i silne naznaczenie przez kontekst, w którym funkcjonował Edwards, sprawiają, że teksty te otwierają się w pełni jedynie dla czytelników o gruntownym przygotowaniu filologicznym. Zespół tłumaczy przyjął za cel podarowanie polskim odbiorcom przekładu takiego Edwardsa, który byłby czytelny i klarowny, ale którego świat, choć obcy, byłby zrozumiały i przystępny. W spektrum rozciągającym się między wyobcowaniem a udomowieniem tłumacze ustawili się więc bliżej tego pierwszego, jednocześnie traktując klarowność jako priorytet swoich decyzji. Realia XVIII-wiecznych kolonii amerykańskich i mentalność społeczności, której codzienne życie dyktowały surowe reguły purytańskie, stanowiły elementy egzotyczne z punktu widzenia współczesnych polskich czytelników i musiały pozostać przystępne i wyzwalające – nie mogły być przedmiotem adaptacji.

Wysoki stopień skomplikowania oryginału wymusił też na osobach pracujących nad przekładem *Jonathan Edwards Reader* wieloetapowe podejście do tłumaczonych tekstów. Proces przekładu każdego fragmentu książki zaczynał się zwykle od gruntownej analizy wraz z dokładnym zbadaniem najdrobniejszych niuansów językowych i odniesień kulturowych, często dzięki konsultacjom ze specjalistami. Należało szczegółowo poznać kontekst powstania danego fragmentu, przekazanych w nim myśli, powiązania z innymi elementami korpusu, a wreszcie dokonać analizy kluczowych wyrażen w językowym kontraście polsko-angielskim.

***Butler, sores i insects*, czyli problemy leksykalne w tłumaczeniu realiów kolonialnej Ameryki**

Pierwsza kategoria problemów napotkanych w trakcie przekładu *Jonathan Edwards Reader* wynikała z obecnych w oryginale licznych odniesień do zarówno kultury i historii Ameryki kolonialnej, jak i zwyczajów panujących w społeczeństwie purytańskim. Wiedza potrzebna do rozwiązania trudności leksykalnych miała charakter ekspercki i encyklopedyczny, a jej

zdobycie nierzadko wymagało zapoznania się z dodatkowymi materiałami źródłowymi udostępnionymi przez instytucje naukowe, które pomagały w pracy nad projektem. Kłopotliwe elementy tekstu, zwykle pojedyncze zwroty i wyrażenia, były najczęściej właśnie tymi, na których zasadzała się „obcość” kulturowa, a które otwierały realia świata Edwardsa dla polskich czytelników.

Oryginalne *rods* (miara długości) przetłumaczono jako „pręty”, nie zastępując ich adaptacyjnie miarą bardziej znaną polskojęzycznym czytelnikom; nowoangielski *meeting house* został „domem modlitwy”; *imputation* to „przypisanie” (w odniesieniu do skutków ofiary Chrystusa), *Lord's Supper* to oczywiście „Wieczerza Pańska” (w znaczeniu sakramentu Eucharystii). Przykłady te nie sprawiały większych kłopotów i wybór ich ekwiwalentów w procesie tłumaczenia wiązał się z przekładem semantycznym bądź przekładem literalnym. Natrafiliśmy jednak na dużą liczbę słów i zwrotów bardziej problematycznych. Pokonywanie takich trudności wynikających z bariery realiów kolonialnej Ameryki łączyło się najczęściej z eksplikacją znaczenia oryginału, jego parafrazą, a w dwóch przypadkach, niestety, z bezpośrednią ingerencją w tekst i dodaniem do niego przypisu wyjaśniającego.

W liście do żony, donosząc o stanie zdrowia córek, Edwards pisze: *By this I would inform you that Betty seems really to be on the mending hand; I can't but think she [is] truly better, both as to her health and her sores*. Poważny problem tłumaczeniowy sprawiło słowo *sores*, które w języku angielskim jest leksemem na tyle ogólnym, że mogło oznaczać wiele różnych skórnych objawów chorobowych. Najczęstsze polskie ekwiwalenty słownikowe nie pasowały do kontekstu. Słowa „owrzodzenia” i „wybroczyny” sugerowałyby dużo gorszy niż w rzeczywistości stan Betty. Proponowane też przez słowniki leksemy „otarcia” i „rany” oznaczałyby z kolei czysto mechaniczne uszkodzenie skóry. W tym przypadku pomocne okazały się zapiski z historii Northampton. Lektura źródeł historycznych pozwoliła ustalić, że na przełomie roku 1747 i 1748 w okolicach, w których żyła rodzina Edwardsa, nastąpiła seria zgonów spowodowanych nieznaną chorobą. Jedna z córek Edwardsa, Jerusha, zmarła właśnie na tę tajemniczą infekcję w lutym 1748 roku. Betty, wspomniana w cytowanym fragmencie, mogła być jedną z zarażonych. Eksperci zajmujący się historią kolonialną przypuszczają, że przyczyną epidemii była jakaś forma wirusa ospy. Niewykluczone jednak, że córka Edwardsa chorowała na często występujące w tym czasie w koloniach szkarlatynę bądź ospę wietrzną. Objawy dermatologiczne tych chorób nazywa się wykwitami, ale nie chcieliśmy używać tego terminu medycznego, bo nie

pasuje do rejestru listu. Ostatecznie, odbiegając od tłumaczenia dosłownego i skłaniając się ku tłumaczeniu komunikatywnemu, przełożyliśmy *sores* jako „wysypka”. Słowo to wiąże się z pospolitym naskórnym objawem chorób wirusowych i choć nie jest bezpośrednim ekwiwalentem leksykalnym angielskiego oryginału, nie przesądza, na jaką chorobę wirusową cierpiała Betty, dzięki czemu polscy czytelnicy mają takie możliwości interpretacji jak czytelnicy wersji angielskiej.

W innym liście Edwards, pisząc do ojca o swoim życiu na uczelni, wspomina o buncie studentów niezadowolonych z wyżywienia w stołówce uniwersyteckiej i wyraża troskę o przyjaciela, który może ponieść przykre konsekwencje udziału w tym proteście: *Stiles (...) was one that set his hand in this bond (...). I am apt to think that this thing will be the greatest obstacle of any to Stiles' being Butler*. Problem w tłumaczeniu sprawiło nam słowo *butler*, które nie występuje tutaj w upowszechnionym znaczeniu kamerdynera, osoby zarządzającej służbą w bogatym domu. Słowo to w XVIII wieku oznaczało studenta, któremu powierzono pieczę nad skrytką z jedzeniem w budynku uczelni, co wiązało się z dużą odpowiedzialnością i zapewniało pewien prestiż w społeczności akademickiej. Użyte w przekładzie słowo „dyżurny” stanowi kompromis, nie naprowadza bowiem czytelnika bezpośrednio na te skojarzenia, o które chodziło, a może przywołać na myśl ucznia odpowiedzialnego w szkole za porządek, ścieranie tablicy i organizację pracy w klasie. Skoro brakowało nam słowa, które stanowiłoby ekwiwalent kulturowy, redaktor tomu uznał, że należy w tym miejscu dodać krótki przypis wyjaśniający polskim czytelnikom historyczno-kulturowy kontekst oryginału.

Czasami słownictwo Edwardsa, nawet wyrazy pozornie proste, powodowało konsternację tłumaczy. W *Spider Letter* problem przekładowy wiązał się z ówczesnym stanem wiedzy biologicznej. Edwards opowiada w tym liście o zaobserwowanym przez siebie zachowaniu pajaków, między innymi o sposobie, w jaki pająki przędą sieci i przenoszą się z drzewa na drzewo. Tekst dowodzi niezwyklej spostrzegawczości Edwardsa i głębi refleksji, zwłaszcza jeśli sobie uświadomimy, że kaznodzieja napisał go w bardzo młodym wieku. Edwards nieustannie używa w tekście leksemu *insect*, czyli dosłownie „insekt” lub „owad”, określając zarówno muchy, jak i pająki, nie rozróżnia bowiem dwóch gromad stawonogów: owadów i pajączaków. W polskiej wersji mogłoby to wprowadzić zamęt, a nawet sprawić, że niektóre partie listu stałyby się całkiem niezrozumiałe, dlatego tłumacze zdecydowali się na połączenie dwóch strategii. Po pierwsze, za

pomocą drobnych zmian szyku wyrazów układali zdania tak, by odbiorcy przekładu wiedzieli, że Edwards w różnych fragmentach listu mówi o dwóch różnych gromadach zwierząt. Po drugie, w trzech miejscach, unikając stylistycznie niewygodnych powtórzeń, uściślili to, czy *insect* w danym akapicie oryginału oznacza owady czy pająki.

Strategie przekładu kazania purytańskiego, czyli *Grzesznicy* w rękach tłumacza

Największym wyzwaniem w pracy nad polskojęzyczną wersją *Jonathan Edwards Reader* był niewątpliwie przekład kazania *Sinners in the Hands of an Angry God*, najbardziej znanego tekstu Edwardsa, zamieszczanego w niemal wszystkich antologiach literatury amerykańskiej. Edward Gallagher zauważył nawet, że „nie może nigdy powstać antologia literatury amerykańskiej bez *Grzeszników*” (2000: 202) – tak wielkie znaczenie mają, jak się wydaje, to kazanie i wyrażony w nim światopogląd dla rozwoju kultury i literatury kolonialnej. Tłumacze mieli świadomość, że będzie to tekst, na który przede wszystkim spojrzą polscy czytelnicy Edwardsa i który ukształtuje ich wstępny kontakt z myślą kaznodziei. Jednocześnie nie sposób było zapomnieć, że kazanie to zyskało przez lata szczególną sławę, a wpływ, jaki wywarło na zgromadzonych w kościele w Enfield 8 lipca 1741 roku, stał się niemal legendarny. Pastor Steven Williams tak opisywał reakcję słuchaczy (cyt. za Medlicott 1980/1981: 1):

Poszliśmy zatem do Enfield, gdzie spotkaliśmy drogiego Pana E[dwardsa] z N[orth] H[ampton]. Wygłosił on niezwykle przebudzające kazanie o [Deut 32:35] i zanim się ono skończyło, w całym budynku słyhać było wielkie krzyki i lamenty: „Co mam zrobić, by się ocalić? – Oh, idę do piekła! – Co mam zrobić dla Chrystusa?” etc. Wołania i okrzyki były przesywające i zadziwiające.

Przez lata badacze usiłowali zgłębić fenomen kazania *Sinners in the Hands of an Angry God* i niezwykle efekt retoryczny jego wygłoszenia. Edwin H. Cady (1949) wskazuje na rolę i innowacyjny charakter obrazów poetyckich; Robert Lee Stuart (1976) podkreśla, że kazanie miało dla niektórych słuchaczy pozytywny wydzźwięk, i kwestionuje jego negatywną sławę; Rosemary Hearn (1984) omawia perswazyjną logikę argumentów Edwardsa; Christopher Lukasik (2000) analizuje zastosowane obrazy w kontekście

Newtonowskich też dotyczących grawitacji, a Gallagher (2000) zwraca uwagę na rytm tekstu.

Główna trudność przekładowa wiązała się tutaj z mnogością elementów retorycznych, które Edwards wykorzystał w kazaniu. W *Grzesznikach* jest obecna rozbudowana siatka metafor, których geneza sięga Pisma Świętego, tropy retoryczne zaś są wzmocnione licznymi figurami: aliteracjami, nagromadzeniami, wykrzyknieniami i pytaniami retorycznymi. Owo figuratywne bogactwo tekstu jest właściwie jego znakiem rozpoznawczym i stanowi w dużej mierze o jego sile. Edwards wykorzystuje również mechanizm przesunięcia deiktycznego – zmieniając perspektywę odbiorców, sprawia, że utożsamiają się z tytułowymi grzesznikami w rękach rozgniewanego Boga (Choiński 2014). Stosuje także zabiegi retoryczne na poziomie organizacji tekstu: urozmaica gęstość obrazowania, opóźnia punkt kulminacyjny narracji, tworzy efekt zawieszenia.

Każdy element strukturalny i leksykalny dobrano tak, by urealniał przedstawiony w kazaniu obraz piekła. Edwards kreuje pandemonium czekające niecierpliwie na grzeszników, którzy jedynie chwilowo unikają potępienia. Ów efekt narracyjny wynika z użycia krótkich paralelnych zdań, które dodatkowo ikonicznie zarysowują różnorodność elementów piekła gotowych na przyjęcie potępionych:

The wrath of God burns against them, their damnation does not slumber; the pit is prepared, the fire is made ready, the furnace is now hot, ready to receive them; the flames do now rage and glow. The glittering sword is whet, and held over them, and the pit hath opened its mouth under them.

Oczywiście, analogiczny rezultat należało uzyskać w polskiej wersji. Tłumacze tworzyli w tym celu krótkie konstrukcje zdaniowe i pomijali w opisie wybrane łączniki orzeczenia imiennego:

Płonie przeciw nim ogień gniewu Bożego, a ich potępienie nie będzie czekać, czeluść jest otwarta, ogień rozpalony, piec rozgrzany i gotów na ich przyjęcie, płomienie jarzą się i huczą. Błyszczący miecz jest zaostrzony i wisi nad nimi, a pod spodem otchłani rozwiera swą gardziel.

Zastosowana tu przez tłumaczy strategia wiązała się z odtworzeniem przekazu oryginału przy zachowaniu jego struktur gramatycznych, a tam, gdzie takie odtworzenie było niemożliwe – z techniką kompensacji.

W centralnym obrazie kazania Bóg trzyma grzeszników nad piekielną czeluścią. Ciężkie sumiennie ściąga ich w dół, w kierunku otchłani, ręka

Boga zaś – co mocno podkreśla Edwards – podtrzymuje ich jedynie tymczasowo, tak że Najwyższy w każdej chwili może zwolnić uchwyt i stracić ich do piekła. Obraz ten doskonale wyraża tak ważną dla Edwardsa doktrynę predestynacji i całkowitej zależności człowieka od woli Bożej. W przekładzie należało więc zwrócić szczególną uwagę na orientację przestrzenną obrazowania, ponieważ wertykalna organizacja obrazów i umiejscowienie ręki Boga nad grzesznikami, nad ziemią i nad piekłem ma sens aksjologiczny. Taką organizację przestrzeni metaforycznej sugeruje już cytat z Pisma Świętego, do którego odnosi się kazanie: *Their foot shall slide in due time* (Pwt 32;35), na co wskazuje sam Edwards. Słowo *slide*, „ześlizgiwać się”, jest tutaj kluczowe, kaznodzieja bowiem, tworząc metaforyczne piekło, umieszcza je w dole, rękę Boga sytuuje wysoko nad piekłem, a grzeszników pośrodku. Grzesznicy, „ześlizgując się”, suną w tę stronę, która symbolizuje potępienie, czyli upadają – i faktycznie, i metaforycznie. Po konsultacjach z biblistami postanowiono, że chociaż podstawę biblijną całego tłumaczenia stanowi Biblia Warszawska, w przekładzie tego jednego zdania na język polski będzie wykorzystana Biblia Gdańska. W Biblii Tysiąclecia (wyd. 3. i 5.) w cytowanym fragmencie Księgi Powtórzonego Prawa pojawia się wyraz „potknie”, w Biblii Warszawskiej – „zachwieje”, w Biblii Gdańskiej – „powinie się” (sc. noga grzeszników). I właśnie to ostatnie określenie dobrze pasuje do rozważań Edwardsa nad stopniowym i nieuchronnym upadkiem grzeszników, tworząc obraz, który lepiej współgra z pozostałymi elementami kazania niż dynamiczne „potknie” i mniej wyraziste „zachwieje”.

Budowaniu napięcia w kazaniu służą figuratywne powtórzenia i emfaticzne aliteracje:

The wrath of God is like great waters that are dammed for the present; they increase more and more, and rise higher and higher, till an outlet is given, and the longer the stream is stopped, the more rapid and mighty is its course, when once it is let loose. (...) if God should only withdraw his hand from the flood-gate, it would immediately fly open, and the fiery floods of the fierceness and wrath of God would rush forth with inconceivable fury.

Obraz stworzony przez kaznodzieję w oczywisty sposób nawiązuje do biblijnego potopu. Woda stanowi instrument boskiego zniszczenia, które ma oczyścić świat z grzechu. Jest żywiołem destrukcyjnym i niedającym się kontrolować, trzymanym chwilowo w ryzach jedynie Bożą siłą woli. Edwards kumuluje tu napięcie retoryczne przez nagromadzenie aliteracji i umiejętną orkiestrację dźwiękową (m.in. używając wyrazów zwierają-

cych spółgłoski wybuchowe, które dodają opisowi gwałtowności). Tak oddano to w przekładzie:

Wody niezmiennie się podnoszą, przybierają na sile i nic poza upodobaniem Bożym ich nie tamuje. Chcą one bowiem wyrwać się i napierają mocno, by się uwolnić. Gdyby Bóg zdjął rękę z zapory, ta natychmiast pękałaby i wściekła powódź zapalczywości i gniewu Bożego zerwałaby się z niewyobrażalną gwałtownością i pochłonęłaby was ze wszechmocną siłą.

Obecne w oryginale niezwykle silne, rytmizujące aliteracje: *fiery floods of the fierceness*, odtworzono częściowo za pomocą powtórzeń dźwięków dziaśłowo-palatalnych: „wściekła powódź zapalczywości”. Konstruowane w ten sposób opisy, ożywione dźwiękami, stanowią istotny element ogólnej strategii oratorskiej Edwardsa, który stopniowo potęguje napięcie, systematycznie, zwiększając nagromadzenie figur, by w momencie kulminacyjnym uwolnić cały potencjał retoryczny. Siła przekazu w oryginale wynika ponadto z użycia dużej liczby wyrazów synonimicznych. Cechę tę również oddano w tłumaczeniu.

Surowy kaznodzieja a kochający ojciec – przekład listów Edwardsa

Kolejna grupa problemów przekładowych wiązała się ze stylem Edwardsa i z widocznymi w nim niekiedy śladami dualizmów obecnych w życiu i myśli kaznodziei. Edwards był bowiem z jednej strony kochającym ojcem i mężem, z drugiej zaś pastorem, który podporządkowywał życie twardym zasadom religii purytańskiej; z jednej strony, jak deklarował w *Resolutions* i w *Diary*, ofiarowywał siebie bez reszty Bogu, z drugiej zaś ciekawość i dociekliwość naukowca sprawiały, że nieraz kierował spojrzenie nie tylko ku niebu, ale też na otaczające go zjawiska naturalne. W swoim życiu umiał zawsze godzić owe dwoistości, lecz wywarły one wpływ na stylistykę jego tekstów, dostrzegalny szczególnie wyraźnie w listach – w sposobie zwracania się do adresatów, w stosowanych czasownikach modalnych i surowym tonie kaznodziejskiego autorytetu przeplatającym się z głęboką troską o członków rodziny.

Dobry przykład tego stylistycznego dualizmu stanowi list, który kaznodzieja wysłał do swojej córki, Esther Burr, ze Stockbridge 28 marca 1753 roku. Na wiadomość o tym, że Esther niedomaga, Edwards napomina

ją listownie, by nie przywiązywała się do rzeczy ziemskich i pamiętała, że życie doczesne jest pełne cierpienia. W kolejnych akapitach surowego kaznodzieję zastępuje jednak kochający ojciec, który martwiąc się o stan zdrowia córki, prosi ją, by uważała na siebie, i przesyła jej przepis na wzmacniające konfitury. W oryginale ów dualizm widać dobrze w sposobie, w jaki Edwards zwraca się do Esther. Autor w całym liście używa wprawdzie trybu rozkazującego, z akapitu na akapit modyfikuje jednak ton wypowiedzi. Na początku, gdy zwraca się do córki jako pastor, brzmi surowo, tak że partie te można traktować jako napomnienie i przestrożę. Później ton lekko łagodnieje w przekazywanych córce radach i sugestiach.

Na początku polskiej wersji listu również można znaleźć autorytatywne, abstrakcyjne stwierdzenia z odwołaniami do Biblii i tradycji purytańskiej: „Jeśli tylko Bóg będzie chciał przywrócić Ci zdrowie, radziłbym, abyś nie szukała szczęścia na ziemi”, lub: „Podejmij swoją wędrówkę w trudzie, w cierpieniu i znoju i wypatruj odpoczynku oraz nagrody w przyszłym życiu, kiedy umarł w Panu odpoczną po swoich trudach i wejdą do radości swego Pana”. Następne zdania pisze natomiast z troską ojciec, który daje dziecku konkretne, przyziemne rady co do powrotu do zdrowia: „Wiem, że specyfik z jego jadu pomógł Ci wcześniej, dlatego nadal powinnaś go zażywać. Jeśli Twój żołądek jest słaby i wrażliwy, musisz pić jedynie małe dawki”, lub: „A przede wszystkim, jeśli czujesz się na siłach, przy dobrej pogodzie spróbuj jeździć konno, ale nie za długo, żeby się nie przemęczyć”. Podobnie jak w oryginale, słownictwo abstrakcyjne, nacechowane purytańskim światopoglądem ustępuje w przekładzie miejsca bardziej potocznemu, związanemu z codziennym życiem w koloniach. Przekład pierwszej grupy leksykalnej wiązał się z wyszukiwaniem ekwiwalentów kulturowych, a przekład drugiej, zwłaszcza zamykającego list przepisu na konfitury – z wiernym i precyzyjnym wynajdywaniem ekwiwalentów funkcjonalnych.

Miedzy niebem a ziemią: teologiczna terminologia w pismach Edwardsa

Ostatnia grupa problemów, z którą zmagali się tłumacze, była związana z pracą naukową Edwardsa, mianowicie z terminologią i opisami w jego tekstach teologicznych, filozoficznych i naukowych. W bogatym korpusie swoich tekstów Edwards wypracował sobie swego rodzaju siatkę słów kluczcy. Dobór ekwiwalentu dla każdego z tych pojęć był bardzo trudny,

należało bowiem znaleźć kompromis między kompleksowym znaczeniem w oryginale a niuansami skojarzeniowymi potencjalnych polskich ekwiwalentów.

Jednym z takich słów kluczy było *excellency*, użyte na przykład w *Personal Narrative*. Słowo to, istotne w teologii Edwardsa, łączy się ściśle z koncepcją piękna. Odnosi się ono nie tylko do idealnej natury rozważanej rzeczy – *excellency* w teologii estetycznej Edwardsa jest pojmowane dynamicznie jako coś, co harmonizuje elementy świata przez to, że objawia się w nich plan Boga. Pisząc o *excellency*, Edwards ma także na myśli wszystkie atrybuty danej rzeczy: kolor, smak, kształt, a także to, w jaki sposób rzecz może ujawniać doskonałe idee i prawdy boskie. Słowniki podają różne polskie ekwiwalenty tego wyrazu. „Perfekcyjność” uznaliśmy za termin zbyt statyczny, wahaliśmy się natomiast między „doskonałością” a „wspaniałością”. Zdaniem wszystkich tłumaczy, słowo „doskonałość” skupiałoby uwagę na samej rzeczy i na tym, że nie ma ona żadnych wad, jest kompletna i bez skazy. „Wspaniałość” przywołałaby zaś na myśl ideał, który nie wynika jedynie ze spójności elementów składowych, lecz ma też wymiar duchowy i estetyczny. Konotacje te dobrze współgrają z filozofią Edwardsa, dlatego w całej książce *excellency* jest tłumaczona właśnie jako „wspaniałość”.

Edwards podkreśla nieraz, jak ważną rolę w wierze odgrywa *habit* – coś, co wiąże się z naturalną, wewnętrzną potrzebą nawróconego człowieka, by pogłębiać swoje doświadczenie religijne. Termin ten pojawia się między innymi w *Religious Affections*, *Freedom of Will* i *Miscellanies*. Tłumacze szybko odrzucili jako jego przekład pojęcie łaski habitualnej zaczerpnięte z teologii katolickiej, niepasujące znaczeniowo i nieupowszechnione w kręgach protestanckich. Spośród trzech konkurencyjnych rozwiązań: „zwyczaj”, „przyzwyczajenie” i „nawyk”, zdecydowano się na to ostatnie. Istotną częścią semantyki oryginału była powtarzalność doświadczeń wiary i takie ich przyswojenie, by niejako weszły człowiekowi w krew, stały się naturalną częścią jego działań, a zmiana sposobu postępowania była trudna. Wszystkie te elementy znaczenia charakteryzują leksem „nawyk” silniej niż pozostałe dwa rozwiązania; nawyku też ciężiej jest się pozbyć niż przyzwyczajenia i sugeruje on bardziej zindywidualizowaną perspektywę niż zwyczaj, który często dotyczy zbiorowości.

O tym, jak skomplikowany i złożony może być „naukowy” styl Edwardsa, przekonać się można, czytając fragmenty traktatu *Mind* umieszczone w antologii. Edwards przedstawia swoje rozważania nad tym, które zjawiska nasz umysł postrzega jako harmonijne kategorie estetyczne i jak przyjemne

dla oka zależności można wypracować między różnymi układami figur geometrycznych:

If there be three of these circles between two parallel lines, and near to a perpendicular line run between them (Fig. 3), the most beautiful form, perhaps, that they could be placed in, is in an equilateral triangle with the cross line, because there are the most equalities: the distance of the two next to the cross line is equal from that, and also equal from the parallel lines. The distance of the third from each parallel is equal, and its distance from each of the other two circles is equal, and is also equal to their distance from one another, and likewise equal to their distance from each end of the cross line. There are two equilateral triangles, one made by the three circles, and the other made by the cross line and two of the sides of the first protracted till they meet that line. And if there be another like it on the opposite side, to correspond with it, and it be taken altogether, the beauty is still greater where the distances from the lines in the one are equal to the distances in the other; also the two next to the cross lines are at equal distances from the other two. Or, if you go crosswise from corner to corner, the two cross lines are also parallel, so that all parts are at an equal distance; and innumerable other equalities might be found.

Wszyscy tłumacze, redaktorzy i konsultanci długo się zastanawiali, jak rozumieć ów opis i czy linia określona mianem *cross line* oznacza linię prostopadłą do dwóch linii równoległych. Takie rozwiązanie nie wydawało się możliwe, wtedy bowiem opisywany trójkąt równoboczny wyglądałby tak, że odległość między dwoma okręgami i ową *cross line* nie byłaby równa ich odległości od linii równoległych. Konsultacje zarówno z matematykami, jak i historykami z Jonathan Edwards Center na Uniwersytecie Yale doprowadziły do wniosku, że w opis układu figur najprawdopodobniej wkradł się błąd. Dokładnie taki sam opis, z budzącym wątpliwości rozkładem geometrycznym oczywiście, znalazł się w polskiej wersji tekstu:

Gdybyśmy między owymi liniami równoległymi przy biegnących przez nie odcinkach prostopadłych umieścili trzy takie koła (rys. 3), zapewne najpiękniejszy układ, jaki mogłyby przyjąć, miałby kształt trójkąta równobocznego leżącego przy linii poprzecznej, uzyskalibyśmy bowiem w ten sposób najwięcej równości: odległość od okręgów leżących przy linii poprzecznej do tej linii byłaby taka sama, równa też byłaby odległość okręgów od linii równoległych. Trzecie koło znajdowałoby się w tej samej odległości od obu linii poziomych. Równe także byłyby jego odległości do dwóch pozostałych kół, ponadto ich odległości od końców odcinka pionowego. Otrzymalibyśmy w ten sposób dwa trójkąty równoboczne: jeden składający się z trzech okręgów, drugi z odcinka pionowego i dwóch

linii przeciągniętych do punktu ich przecięcia. Gdyby po drugiej stronie podobny układ odpowiadał pierwszemu i gdyby rozpatrywać je razem, ich piękno byłoby większe, jeśli odległość między ich bokami a liniami byłaby taka sama i jeśli dwa koła leżące przy linii poprzecznej znajdowałyby się od niej w takiej samej odległości. Jeśli zaś połączyć w poprzek dwa wierzchołki, owe dwie linie pionowe byłyby również równoległe, jako że wszystkie ich elementy są położone w tej samej odległości. Można by wynajdywać nieskończoną liczbę innych równości.

Zakończenie

Omówione w artykule problemy i dylematy tłumaczeniowe nie są oczywiście jedynymi, z jakimi trzeba było się zmagać. Każdy etap wieloletniego procesu przekładu *Readera* zmuszał wszystkich tłumaczy do podejmowania decyzji, które często miały charakter kompromisowy i które – choć akceptowalne – nie mogły zadowalać w pełni. Tylko czasami udawało się nam bardziej satysfakcjonująco oddać skomplikowaną myśl Edwardsa w języku polskim. Istotnym czynnikiem wpływającym na strategię przekładu i ostateczny kształt polskiej wersji antologii było nasze podejście do tłumaczonych tekstów. W przypadku listów i fragmentów pamiętnika nie unikaliśmy przypisów, teksty te bowiem traktowaliśmy jako dokumenty historyczne, w których zrozumieniu zasadniczą rolę odgrywa kontekst kulturowy. Chcieliśmy, by niuanse kolonialnego świata Edwardsa były dla polskich odbiorców klarowne. W przypadku kazań natomiast, zwłaszcza *Grzeszników w rękę rozgniewanego Boga*, rozpatrywanych jako teksty literackie, woleliśmy nie zaburzać przypisami retorycznego efektu kazania. Te translatorskie zmagania prowadziły do jednego wniosku: przekład takich tekstów jak prace Edwardsa nie jest możliwy bez poświęcenia czasu na badania historyczne, bez dużej dozy cierpliwości oraz umiejętności kompromisu. Przede wszystkim jednak tego rodzaju projekt przekładowy, ciekawy i kształcący, jest dla tłumacza lekcją pokory.

Bibliografia

- Cady E.H. 1949. *The Artistry of Jonathan Edwards*, „New England Quarterly” 22(1), s. 61–72.
- Choiński M. 2012. *From Pulpit to Stage: The Rhetorical Theatricality of George Whitefield*, w: A. Pokojka, A. Romanowska (red.), *Eyes to Wonder; Tongue to Praise:*

- Volume in Honour of Professor Marta Gibińska*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 205–219.
- 2014. *A Cognitive Approach to the Hermeneutics of Jonathan Edwards' Sermons*, „Jonathan Edwards Studies” 4(2), s. 215–227.
- Gallagher E.J. 2000. *Sinners in the Hands of an Angry God: Some Unfinished Business*, „The New England Quarterly” 73(2), s. 202–221.
- Hearn R. 1985. *Form as Argument in „Sinners in the Hands of an Angry God”*, „College Language Association Journal” 28, s. 452–59.
- Heimert A. 1966. *Religion and the American Mind*, Cambridge, MA: Harvard UP.
- Kidd T. 2007. *The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*, New Haven & London: Yale UP.
- Lemay L. 1993. *Rhetorical Strategies in „Sinners in the Hands of an Angry God” and „Narrative of the Late Massacres in Lancaster Country”*, w: B. Oberg, H. Stout (red.), *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards, and the Representation of American Culture*, New York & Oxford: Oxford UP, s. 186–204.
- Loescher W. 1991. *Translation Performance, Translation Process and Translation Strategies*, Tübingen: Günter Narr.
- Lukasik Ch. 2000. *Feeling the Force of Certainty: The Divine Science, Newtonianism, and Jonathan Edwards's „Sinners in the Hands of an Angry God”*, „The New England Quarterly” 73, s. 222–245.
- Mahaffey J.D. 2011. *The Accidental Revolutionary: George Whitefield and the Creation of America*, Waco: Baylor UP.
- Medlicott A. Jr. 1980/1981. *In the Wake of Mr. Edwards's „Most Awakening” Sermon*, „Early American Literature” 15(3), s. 217–221.
- Miller P. 1949. *Jonathan Edwards*, New York: William Sloane Associates.
- Newmark P. 1988. *Approaches to Translation*, Hertfordshire: Prentice Hall.
- Lee Steward R. 1976. *„And Oh the Cheerfulness and Pleasantness”: Jonathan Edwards at Enfield*, „American Literature” 48, s. 46–59.
- Turnbull R. 1958. *Jonathan Edwards, the Preacher*, Michigan: Baker Book House.
- Winslow O. 1940. *Jonathan Edwards*, New York: Macmillan.